

Vol. 35, dezembro 2015, DOI: 10.5380/dma.v35i0.43541

DESENVOLVIMENTO  
E MEIO AMBIENTESISTEMA  
ELETRÔNICO  
DE REVISTAS  
SER | UFPR[www.ser.ufpr.br](http://www.ser.ufpr.br)

## Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio"

***Territórios da diferença: a ontologia política dos "direitos ao território"***

***Territories of Difference: the Political Ontology of the  
"Right to Territories"***

Arturo ESCOBAR<sup>1</sup>\*

<sup>1</sup> Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, North Carolina, USA.

\* E-mail de contacto: [aescobar@email.unc.edu](mailto:aescobar@email.unc.edu)

Artículo recibido el 16 de octubre, 2015, versión final aceptada el 10 de dezembro, 2015.

**RESUMEN:** Esta presentación propone que los derechos de los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes a sus territorios pueden ser vistos en términos de dos grandes procesos entrelazados: la *problematización de las identidades 'nacionales'*, con el concomitante surgimiento de conocimientos e identidades indígenas, afrodescendientes y campesinas y la *problematización de la vida*, en relación con la crisis de biodiversidad, el cambio climático, y el incremento del ritmo de la devastación ambiental por las industrias extractivas. Ambos procesos convergen en las conceptualizaciones y prácticas de los territorios mantenidos por comunidades y sus organizaciones étnico-territoriales en muchas partes del mundo. El trabajo desarrolla una perspectiva de *ontología política del territorio*. Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo (capitalista, liberal, y secular), muchas comunidades indígenas, afrodescendientes, y campesinas pueden ser vistas como adelantando *luchas ontológicas*, es decir, como involucrando la defensa de *otros modelos de vida*. Dichas luchas pueden ser interpretadas como contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia un mundo donde quepan muchos mundos (el pluriverso). Se ilustra el argumento con el caso de las luchas afrodescendientes en la región del Pacífico colombiano, particularmente alrededor de la radicalización de sus luchas por el territorio y contra la avalancha desarrollista, armada, y extractivista de la última década.

*Palabras clave:* problematización de las identidades 'nacionales'; problematización de la vida; ontología política del territorio; otros modelos de vida.

**RESUMO:** Esta apresentação propõe que os direitos aos territórios dos povos indígenas, camponeses e afrodescendentes podem ser vistos em termos de dois grandes processos entrelaçados: a *problematização das identidades "nacionais"*, com o surgimento simultâneo de conhecimentos e identidades indígenas, afrodescendentes e camponesas; e a *problematização da vida*, em relação à crise da biodiversidade, à mudança climática e ao aumento do ritmo

de devastação ambiental pelas indústrias extrativistas. Ambos os processos convergem nas conceituações e práticas dos territórios mantidos por comunidades e suas organizações etnoterritoriais em muitas partes do mundo. O texto desenvolve uma perspectiva de *ontologia política do território*. Com a interrupção do projeto globalizador neoliberal de construir um mundo (capitalista, liberal e secular), muitas comunidades indígenas, afrodescendentes e camponesas podem ser vistas como avançando nas lutas ontológicas, isto é, adotando a defesa de *outros modelos de vida*. Tais lutas podem ser interpretadas como contribuições importantes para as transições ecológicas e culturais dirigidas para um mundo no qual caibam muitos mundos (o pluriverso). O argumento é ilustrado com o caso das lutas afrodescendentes na região do Pacífico colombiano, particularmente ao redor da radicalização de suas lutas pelo território e contra a avalanche desenvolvimentista, armada e extrativista da última década.

*Palavras-chave:* problematização das identidades “nacionais”; problematização da vida; ontologia política do território; outros modelos de vida.

**ABSTRACT:** This presentation argues that the rights of indigenous people, afro descendant and peasant communities to their territories can be seen in terms of two intertwined processes: the *problematization of ‘national’ identities*, with the concomitant emergence of indigenous, afro descendant, and peasant identities; and the *problematization of life*, with reference to the biodiversity crisis, climate change, and the intensification of environmental destruction by extractive industries. Both processes converge in the territorial conceptualizations and practices maintained by communities and their ethno-territorial organizations in many parts of the world. The paper develops a framework for the *political ontology of territories*. By interrupting the globalizing project of constructing One-world (capitalist, liberal, secular), many indigenous, afro-descendant, and peasant communities may be seen as engaged in *ontological struggles*, that is, involving *other life models*. These struggles can be interpreted as important contributions to ecological and cultural transitions towards a world many world fit (the pluriverse). The argument is illustrated with the case of afro descendant struggles in the Colombian Pacific region, particularly their reframing and radicalization of territorial struggles against the armed, developmentalist, and extractivist onslaught of the past ten years.

*Keywords:* problematization of ‘national’ identities; problematization of life; political ontology of territories; other life models.

## ***1. Territorio, ancestralidad, cosmovisión, y vida***

### ***1.1. Yurumanguí***

El 24 de Noviembre de 1999, el Consejo Comunitario del Territorio Ancestral del río Yurumanguí, en el municipio de Buenaventura en el Pacífico sur colombiano (población: 6.000 habitantes, la gran mayoría afrodescendientes), recibió su título colectivo por 52,144 hectáreas ocupando más del 82% de la cuenca del río, y abarcando 13 veredas. Aunque la asamblea comunitaria para la entrega pública del título por parte del gobierno tendría que esperar muchos meses, las organizaciones del río venían preparándose para este evento por un buen número de años. La entrega del título, sin duda, no fue el último paso en una historia que hoy ya cuenta

con un final feliz. Sin embargo, ejemplifica las luchas de las comunidades negras y sus organizaciones en la defensa de sus territorios y cultura. Para el año 2000, por un lado, la mayoría de los territorios colectivos de afrodescendientes en el Pacífico había pasado a ser parte del escenario del conflicto armado interno en Colombia. En el Yurumanguí, la incursión del ejército y grupos paramilitares y la intimidación y amenazas a líderes y personas de la comunidad se hizo más común a partir de esta época. En los ríos aledaños (como el Cajambre, Naya, y Raposo del municipio de Buenaventura), la entrada de actores armados de todo tipo (ejército, paramilitares, guerrilla, narcos) así como los desplazamientos de cientos de familias y el asesinato y masacres de líderes se tornaron cada vez más comunes, creando una verdadera “geografía del terror” en la región (Oslender, 2008). En este contexto, los líderes de comunidades

como las del río Yurumanguí comenzaron a plantearse estrategias para fortalecer el control sobre el territorio, la prevención del desplazamiento, y el derecho a la paz, la libertad y la vida en los territorios colectivos. Entre las estrategias desarrolladas a partir del 2000 se contaron la recuperación del cultivo de arroz, la producción de endulzante de caña de azúcar, la autonomía alimentaria, la promoción de saberes y prácticas tradicionales, y el fortalecimiento de las organizaciones étnico-territoriales (PCN, c.2004).

Una situación aun más dura se ha vivido en las comunidades de Curvaradó y Jiguamiandó en la región del Bajo Atrato en el departamento del Chocó durante el mismo periodo. Este caso es bien conocido nacional e internacionalmente en parte por el nefasto papel jugado por las multinacionales bananeras, especialmente Chiquita Brands y la Banacol Marketing Corporation. Mucho antes de recibir sus títulos colectivos (46,084 hectáreas en el caso de Curvaradó, 54,973 para Jiguamiandó) acciones coordinadas por parte de militares y paramilitares, en alianza con negociantes interesados en la expansión de la palma africana y bajo el pretexto de combatir la guerrilla y traer el “desarrollo” a la zona, habían propiciado masacres y desplazamientos forzados masivos (1996 y 1997). Desde entonces y hasta Marzo del 2012, estas dos comunidades habían sido víctimas de 15 desplazamientos forzados y 148 asesinatos de líderes. El motivo: apropiarse de los territorios para expandir la palma, el banano, la ganadería extensiva, y otros productos, principalmente para mercados de exportación. A pesar de todo esto, las comunidades continúan con sus denuncias ante el estado y los organismos internacionales, y, más aun, con su infatigable decisión de retornar a sus territorios. En varias subregiones del Chocó y el Urabá, miles de mujeres y hombres continúan hoy en día defendiendo sus vidas, territorios, y culturas a través de proyectos alternativos de uso y manejo de recursos naturales, creando ‘zonas humanitarias’, ‘comunidades de paz’, y ‘zonas de biodiversidad’ como alternativas a

la devastación causada por el desarrollo promovido por actores vinculados con los mercados globales.<sup>1</sup>

Dos preguntas surgen inmediatamente de esta coyuntura: Por qué tanta violencia y sevicia – con frecuencia crueldad y salvajismo, así sea a nombre de la civilización y del progreso– contra las poblaciones afrodescendientes e indignas de estos territorios? Por qué tanto interés en estas tierras? Sin duda muy buena parte de la respuesta se encontrará en las dinámicas del capital global y nacional. Es, sin embargo, suficiente esta respuesta? Segundo, cómo se explica la tenacidad con la que muchas poblaciones y organizaciones locales no solo luchan por defender sus territorios, sino que lo hacen a nombre de otra concepción del desarrollo, una relación armónica con la naturaleza, y una forma diferente de vida social? En una primera instancia, la respuesta a esta segunda pregunta también pareciera ser obvia: las comunidades luchan por sus recursos y sus derechos, quizás por su autonomía. Nos preguntamos de nuevo: es esta una respuesta suficientemente amplia para generar el espacio de pensamiento y acción de las comunidades y los movimientos en las luchas por sus territorios? Es importante aclarar desde el inicio que estas respuestas no están equivocadas; por el contrario, siguen siendo necesarias y es muy importante señalarlas. Pero, como argumentaremos, son insuficientes.

Una activista de una tercera comunidad, también emblemática de las luchas en Colombia y muchas partes del mundo, nos sugiere una respuesta: “*Tenemos claro que estamos enfrentando a unos monstruos, como son las corporaciones transnacionales, y estamos enfrentando al poder como es el estado. Nadie está dispuesto a salir de su territorio; a mí me matan aquí, pero yo no me voy*”.<sup>2</sup> Ya otro líder lo había expresado con similar contundencia en el 2009, cuando el conflicto empezaba a intensificarse: “*Nuestra apuesta es defender el territorio; nos quitaron la zona plana y nos fuimos para las laderas; ¿ahora para dónde nos corremos? La gente dice que es preferible morir de un tiro que irse a los corredores de miseria*”.

<sup>1</sup> Sobre el caso de las comunidades de Curvaradó y Jiguamiandó, ver el excelente reporte preparado por la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz para el Hands of the Land Project sobre las prácticas de la compañía Banacol y el caso de Chiquita Brands (Comisión Intereclesial, 2012)..

<sup>2</sup> Tráiler del documental *La Toma*, de Paola Mendoza, accedido en youtube, Mayo 20, 2013, <<http://www.youtube.com/watch?v=BrgVcdnwU0M>>.

de las ciudades. [...] Pero solamente volveremos a ser esclavos cuando el último hijo haya vendido el último metro de tierra”.<sup>3</sup> Esta comunidad, La Toma, ubicada en la región del Norte del Cauca (municipio de Suárez), de histórica importancia para las comunidades negras, ha estado enfrentando desde hace varios años una valiente resistencia a la entrada de la minería de oro a gran escala. Con 6.000 habitantes y un territorio de 7.000 hectáreas (de las cuales al menos 6.500 han sido solicitadas en concesión por la transnacional Anglo-Gold Ashanti y por grupos criollos, de tal forma que tales concesiones incluirían hasta “al pueblo y al mismo cementerio”, como enfatizan con tristeza los líderes), La Toma es una de las regiones que ha logrado documentar la permanencia continua en el territorio desde la primera mitad del Siglo XVII. Es una de las muestras más patentes de lo que los activistas llaman ‘ancestralidad’: la ocupación antigua, a veces muy antigua, de un territorio dado; la continuidad de un ‘mandato ancestral’ que persiste aun hoy en día en la memoria de los mayores, y del cual testifica tanto la tradición oral como la investigación histórica; y la experiencia histórica de vieja data, pero también siempre renovada, de vivir bajo otro modelo de vida, otra *cosmovisión*, en el pensamiento de los movimientos, y lo que más adelante llamaremos “ontología”. Como agregaba el mismo líder antes citado: “*En Gelima (La Toma) hay el mayor número de gente con apellidos de referencia africana; Gelima es al Norte del Cauca lo que África es a la humanidad*”. Y entonan los habitantes de la comunidad la siguiente tonada: “*Del África llegamos con un legado ancestral; la memoria del mundo debemos recuperar*”.<sup>4</sup>

Allí no termina el trasfondo histórico. Hablando de la reparación colectiva en el marco del desplazamiento por décadas por la caña de azúcar, la guerra, o la construcción de hidroeléctricas, los habitantes del Norte del Cauca afirman de forma contundente: “Estos son los temas inconclusos después de la abolición de la esclavitud.

Para reparar hay que resolver la desigualdad de poder que surgió desde la abolición... ¿Como restaurar la autonomía de las comunidades?<sup>5</sup> Ancestralidad, historia, autonomía, y poder van de la mano, como explicaremos más adelante en el texto.

## 1.2. Territorialidad, ancestralidad, y mundos

Estos y muchos otros testimonios similares nos refieren a una dimensión más fundamental que la del capital y de los derechos en las dinámicas territoriales (sin sugerir que estas no sean importantes), y que en gran medida las subyace: la defensa de la vida. Cómo pensamos esta defensa de la vida? El pensamiento de los movimientos sociales contemporáneos nos da pautas para abordar esta pregunta. Al hablar de cosmovisión, por ejemplo, o al afirmar que la crisis ecológica y social actual es una crisis de modelo civilizatorio, al apostarle a la diferencia, o al referirse a la identidad y, especialmente y como veremos en la próxima sección, al insistir en el ejercicio de su autonomía – en todas estas expresiones encontramos que muchos de los movimientos denominados étnico-territoriales (en Colombia, principalmente afrocolombianos y de pueblos indígenas; quizás a estos podríamos agregar algunos movimientos campesinos y ecologistas) enfatizan esta otra dimensión, la dimensión de la vida, o dimensión *ontológica*. De esta forma, podemos enunciar el argumento central de este trabajo de la siguiente manera:

La perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territorial involucran resistencia, oposición, defensa, y afirmación de los territorios, pero con frecuencia puede ser descrita de forma más radical como *ontológica*. Igualmente, aunque la ocupación de territorios colectivos usualmente involucra aspectos armados, económicos, territoriales, tecnológicos,

<sup>3</sup> La mayoría de la información de esta sección sobre La Toma viene de dos reuniones en que participé: agosto 14, del 2009, con miembros de la organización de La Toma y miembros del PCN (Cali); y en julio de 2012, con miembros del Palenque del Alto Cauca del PCN (Jamundí). Es de anotar que la activista norteamericana Ángela Davis visitó La Toma en Septiembre del 2011. Además del documental de Paola Mendoza, hay un documental realizado por Public Television Stations de los Estados Unidos (PBS), *The War We Are Living* (2011), que resalta el trabajo de las lideresas Francia Márquez y Clemencia Carabalí. Ver: <<http://www.pbs.org/wnet/women-war-and-peace/full-episodes/the-war-we-are-living/>>.

<sup>4</sup> Ver el tráiler del documental *La Toma*, de Paola Mendoza.

<sup>5</sup> Conversación con líderes de La Toma sobre la reparación colectiva, Cali, Agosto 14 del 2009.

culturales, y ecológicos, su dimensión más importante es la *ontológica*. En este marco, lo que ‘ocupa’ es el proyecto moderno de Un Mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo (el mundo del individuo y el mercado); lo que persevera es la afirmación de una multiplicidad de mundos. Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades indígenas, afrodescendientes, y campesinas pueden ser vistas como adelantando *luchas ontológicas*.

En otras palabras: subyacente a la máquina de devastación que se cierne sobre los territorios de los pueblos hay toda una forma de existir que se ha ido consolidando a partir de lo que usualmente llamamos ‘modernidad’. En su forma dominante, esta modernidad –*capitalista, liberal y secular*– ha extendido su campo de influencia a la mayoría de rincones del mundo desde el colonialismo. Basada en lo que llamaremos una ‘ontología dualista’ (que separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, ‘nosotros’ y ‘ellos’, mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, etc.), esta modernidad se ha arrogado el derecho de ser ‘el’ Mundo (civilizado, libre, racional), a costa de otros mundos existentes o posibles. En el transcurso histórico, este proyecto de consolidarse como “Un Mundo” – que hoy llega a su máxima expresión con la llamada globalización neoliberal de corte capitalista, individualista, y siguiendo cierta racionalidad– ha conllevado la erosión sistemática de la base ontológica-territorial de muchos otros grupos sociales, particularmente aquellos donde priman concepciones del mundo no dualistas, es decir, no basadas en las separaciones indicadas.

A estas otras experiencias las llamaremos *mundos u ontologías relacionales*. Para dar un ejemplo muy breve de los ríos del Pacífico sur, imaginemos una escena sencilla: un padre se desplaza con su hija en su potrillo (canoa), cada uno con su canaleta (remo), río arriba, de regreso a casa aprovechando el reflujo de la marea después de haber sacado pescado al pueblo, quizás con algo de ‘remesa’ para la casa. El padre enseña a su pequeña hija la manera correcta de navegar el potrillo, que será una habilidad que, de permanecer en el río, le servirá toda la vida. Pero si miramos la escena con los ojos de la ‘ontología’, o de la ‘cultura’, empezamos a

ver muchas cosas más: el potrillo fue hecho de un árbol del manglar gracias a los saberes aprendidos por el padre de sus ancestros; el manglar ha sido recorrido en todos sus vericuetos por los habitantes del lugar, aprovechando la red fractal de esteros que los cruza y comunica; hay una conexión con el mar y con la luna representada por el ritmo de las mareas, que los locales conocen a la perfección, y que supone otra temporalidad; allí también está el manglar mismo, que es una gran red de interrelaciones entre minerales, microorganismos, vida aérea (raíces, árboles, insectos, pájaros), vida acuática y anfibia (cangrejos, camarones, otros moluscos y crustáceos, peces), y hasta seres sobrenaturales que a veces establecen comunicación entre los diversos mundos y seres. Es a toda esta densa red de interrelaciones y materialidad a la que llamamos ‘relacionalidad’ u ‘ontología relacional’. Vista de esta manera, no hay ‘padre’ ni ‘hija’ ni ‘potrillo’ ni ‘manglar’ como seres discretos autocontenidos, que existen en sí mismos o por su propia voluntad, sino que lo que existe es un mundo entero que se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos. Para resumir, una ontología relacional puede definirse como aquella en que *nada* (ni los humanos ni los no-humanos) *preexiste las relaciones que lo constituye*. Todos existimos porque existe todo.

Aunque estas ontologías caracterizan a muchos pueblos étnico-territoriales, no se encuentran limitadas a estos (de hecho, dentro de la misma experiencia de la modernidad occidental hay expresiones de mundos relacionales no dominantes). Lo importante a señalar desde nuestra perspectiva es que la presión sobre los territorios que se está evidenciando hoy en día a nivel mundial – especialmente para la minería y los agrocombustibles – puede ser vista como una *verdadera guerra contra los mundos relacionales, y un intento más de dismantelar todo lo colectivo*. Dentro de esta compleja situación, las luchas por los territorios se convierten en lucha por la defensa de los muchos mundos que habitan el planeta. En palabras del pensamiento zapatista, se trata de luchas *por un mundo en el que quepan muchos mundos*, es decir, luchas por la defensa del pluriverso.

La sabiduría de los y las compañeras zapatistas nos da una clave para la segunda parte del argumento de este trabajo:



Dichas luchas pueden ser interpretadas como contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia el pluriverso. Estas transiciones son necesarias para enfrentar las múltiples crisis ecológicas y sociales producidas por la ontología Uni-Mundista y sus concomitantes narrativas y prácticas. Las luchas afrodescendientes en regiones como el Pacífico colombiano, particularmente la radicalización de estas luchas por el territorio y la diferencia y contra la avalancha desarrollista, armada, y extractivista de la última década, están de este modo en la avanzada de las luchas por otros modelos de vida, de economía, y de sociedad.

Al hablar de transiciones (como dirían muchos activistas: a otro modelos civilizatorios verdaderamente sustentables y plurales, o transiciones al post-extractivismo y el imaginar alternativas *al* desarrollo), estamos poniendo de relieve la dimensión planetaria de las luchas locales, especialmente frente al cambio climático global.<sup>6</sup> Para el caso del río Yurumanguí, esto ha significado una estrategia con cuatro componentes: conceptualizar y potenciar el proyecto de vida de las comunidades, basado en prácticas y valores propios de su cosmovisión; la defensa del territorio como espacio que sustenta el proyecto de vida, desde la perspectiva étnico-territorial (en el marco de la Ley 70 de 1993); la dinámica organizativa en torno a la apropiación y control social del territorio, base de la seguridad alimentaria y la autonomía; y la participación en estrategias de transformación más amplias, especialmente a través de su vinculación con organizaciones étnico-territoriales afrocolombianas y con redes transnacionales de solidaridad (PCN, c.2004, p. 38-40). Todas estas dimensiones son aspectos importantes de lo que en este trabajo llamaremos *práctica política ontológica*.

## 2. Territorio, territorialidad, y territorialización

Este artículo se inscribe en el espíritu de celebración de los veinte años de la Ley 70, promulgada el 27 de agosto de 1993.<sup>7</sup> No es este el lugar para describir y discutir la Ley más allá de mencionar sus aspectos

esenciales: reconoce a las comunidades negras de Colombia como grupo étnico con derechos colectivos a sus territorios y a su identidad cultural; identifica aquellos asentamientos ancestrales que han mantenido ocupación colectiva, y crea los mecanismos para la titulación colectiva de dichos territorios; establece parámetros para el uso de los territorios y la protección del medio ambiente, de acuerdo a las prácticas tradicionales de agricultura, caza y pesca, minería artesanal, y otras; crea mecanismos para la protección y desarrollo de la identidad cultural de las comunidades; y compromete al estado a adoptar medidas para garantizarle a las comunidades negras “el derecho a desarrollarse económica y socialmente atendiendo los elementos de su cultura autónoma” (Artículo 47), incluyendo sus propias formas de economía (ej., Artículo 52). Veinte años más tarde, y a pesar del carácter inconcluso de la Ley tanto en sus aspectos legales como prácticos, la mayoría de las organizaciones afrodescendientes resaltan su crucial importancia y están dispuestas a seguir dando la batalla por su total implementación.

En la visión de algunas organizaciones de comunidades negras, las dinámicas territoriales comienzan con el proyecto histórico libertario del cimarronaje y continúan en el presente con la resistencia cultural al mercado y la economía capitalista. Es decir, la territorialidad tiene raíces profundas en el proceso de esclavización y de resistencia a él. Como lo enuncia un texto reciente del Proceso de Comunidades Negras,

Las comunidades negras hemos construido históricamente, durante 500 años, territorios ancestrales a partir de las luchas de nuestros ancestros por librarse de la esclavitud y manteniendo la memoria recreada por la gente negra traída del África. En estos territorios hemos recreado nuestras culturas, hemos resignificado nuestras creencias, hemos logrado la reproducción de nuestras vidas. La constitución de 1991 y la posterior expedición de la Ley 70 del 93 representaron un avance, aunque limitado, en nuestras aspiraciones por el reconocimiento de nuestra ancestralidad y nuestras raíces culturales étnicas. (PCN, 2012, p. 3).

<sup>6</sup> Sobre las alternativas *al* desarrollo y transiciones al post-extractivismo, ver Acosta (2012); Gudynas (2011); Gudynas & Acosta (2011).

<sup>7</sup> La Ley 70 surge de la nueva Constitución Política de 1991 que, entre otras cosas, declaró a Colombia como un país multiétnico y pluricultural. Los derechos de comunidades negras cobraron una visibilidad inusitada en este contexto.

Para algunos críticos de la Ley, estas concepciones buscan mantener a la comunidad en el pasado; más aun, dicen las voces críticas de hoy, junto a mecanismos tales como la consulta previa y el consentimiento previo, libre e informado, la Ley hace que las comunidades y los territorios colectivos se conviertan en un “obstáculo para el desarrollo”. Este es un debate activo en Colombia que no alcanzo a reseñar en estas páginas.

Por tanto, es importante explicar bien por qué la concepción étnico-territorial de autonomía y de diferencia cultural encarnada en la Ley 70 y, con mayor claridad aun, en la concepción y práctica de algunas manifestaciones de los movimientos sociales afrocolombianos e indígenas no solo *no* se queda en el pasado, ni es “romántica” o irreal, ni constituye una “piedra en el zapato” de aquellos proyectos del estado que buscan “el progreso”, sino todo lo contrario: está anclada en *un entendimiento profundo de la vida* (como explicaremos: como fundamentada en la relacionalidad); pone en funcionamiento *una estrategia política de avanzada* en el contexto regional y nacional en muchas áreas (por ejemplo, frente a los derechos de los grupos étnicos, la consulta previa, las actividades extractivas, y el proceso de paz actual); evidencia *una aguda conciencia de la coyuntura planetaria* cada vez mas ineludible y amenazante por la que atravesamos (cambio climático global, y la destrucción acelerada de la biodiversidad), frente a la cual se imponen cambios radicales en el modelo de economía y desarrollo (que en América Latina algunos llaman ‘transiciones al post-extractivismo’, otros como ‘cambio de modelo civilizatorio’); y manifiesta un sentido de *utopía realista con relación a la gran multiplicidad de entramados humano-naturales* que tendremos que seguir cultivando los humanos desde lugares específicos del planeta para promover las transiciones a ‘un mundo donde quepan muchos mundos’. El resto de este trabajo está dedicado a explicar en detalle algunos de los elementos de esta proposición, particularmente la relacionalidad, los entramados humano-naturales, y las transiciones al post-extractivismo y al pluriverso. Al final de la exposición estaremos en capacidad de entender la noción de práctica política ontológica con la cual cerráramos la primera sección.

Comenzaremos esta tarea apoyándonos en el trabajo del geógrafo brasileiro Carlos Walter Porto-Gonçalves

(2002). Para este intelectual, el interés por el ‘territorio’ que surge a finales de los 80s y comienzos de los 90s en muchas partes de América Latina que por primera vez enarbola el estandarte de ‘no queremos tierra, queremos territorio’, ocurre gracias a los grupos sociales indígenas, campesinos, y afrodescendientes en países como Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia y Brasil, los cuales introducen por primera vez el tema del territorio en los debates teórico-políticos, imponiendo así una gran re-significación al debate sobre tierras y territorio en el continente. Es durante estos años que estos grupos empiezan a movilizarse en grandes números, formulando las posturas más de avanzada de la época sobre temas tales como el estado, el poder, la naturaleza, y las identidades. Algunos de estos temas ya estaban circulando en diversos discursos globales pero fueron capaces de rearticularlos de la forma más efectiva; tal fue el caso de lo ambiental, que vio una radical resignificación de temas tales como la conservación, los bosques, y los derechos de propiedad intelectual, todo esto desde perspectivas territorios-culturales.

Fue este un momento de fortaleza y visibilidad de las propuestas político-epistémicas de los movimientos, al cual también contribuyó grandemente el movimiento zapatista con su visión de la relación entre dignidad y territorio, la cual resalta el hecho básico de que sin las condiciones materiales y culturales para la reproducción de la vida (el territorio) no hay dignidad. Y aunque estas posiciones desde la ecuación territorio y cultura –desde lo que hemos llamado *territorios de diferencia*– se hayan banalizado por los intentos de apropiación del Banco Mundial y los estados neoliberales, siguen siendo propuestas históricamente importantes, las cuales se siguen renovando al calor de las luchas y los debates, como veremos más adelante. Continuaremos con una presentación muy breve de la perspectiva étnico-territorial del PCN, antes de concluir esta sección regresando a la distinción sugerida por Porto-Gonçalves entre territorio, territorialidad, y territorialización.

## 2.1. La ecología política del PCN de Colombia

A lo largo de los últimos 20 años, el PCN ha elaborado toda una conceptualización y pensamiento

político, ecológico, y cultural como base de su estrategia. Este pensamiento se ha desarrollado de una forma dinámica en el encuentro con las comunidades, con el estado, la academia, ONGs, y otros movimientos, pero siempre con la intención de producir *un pensamiento propio desde la autonomía* (ver PCN e Investigadores Académicos, 2007; Escobar, 2010). La primera piedra angular de esta conceptualización fue el enunciado de cinco principios básicos en su II Asamblea Nacional en 1993. A lo largo de los 90, se desarrolló toda la propuesta territorial, de conservación y desarrollo propio, centrada en el concepto de ‘territorio-región’. A partir del 2001, los temas centrales de elaboración teórico-política han incluido los derechos económicos, sociales, y culturales (DESC); la memoria y reparación colectiva; los censos de población y las identidades negras; el racismo y la discriminación; y la consulta previa y el consentimiento previo, libre e informado (CP y CPLI). Aunque las cuestiones territoriales dejan de ser tan centrales como en la década de los 90, no desaparecen sino que se trabajan desde estos otros ángulos.

El referente crucial de todo análisis y estrategia política de PCN son los principios, con los cuales comenzaremos esta breve exposición, a ser seguida por la presentación del marco territorial. Estos principios son los siguientes (resalto en negrilla aquellos aspectos más directamente ligados a expresiones de ontología política, a ser discutidas en la próxima sección): 1. *La afirmación y reafirmación del ser*: el derecho a ser negros, a ser comunidades negras (derecho a la identidad); 2. *El derecho a un espacio para ser* (Derecho al Territorio); 3. *El derecho al ejercicio del ser* (Autonomía, Organización y Participación); y 4. *El derecho a una visión propia de futuro*; se trata de *construir una visión propia* de desarrollo ecológico, económico y social, partiendo de la visión cultural, y las formas tradicionales de producción y de organización de las comunidades. El territorio es definido como un espacio colectivo, compuesto por todo el lugar necesario e indispensable donde hombres y mujeres, jóvenes y adultos, crean y recrean sus vidas. Es un espacio de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural. Por su parte, “el Territorio-Región del Pacífico es una unidad geográfica desde la propiedad y continuidad de los territorios colectivos de las comunidades negras e indígenas, como concepción

y práctica en la definición de una estrategia de defensa social, cultural y ambiental del espacio de vida, hacia la estructuración de una región autónoma, que propenda por una opción de desarrollo compatible con su entorno ambiental y las relaciones que en él tradicionalmente han mantenido las comunidades” (PCN e Investigadores 2007, p. 11; ver Escobar, 2010, para una explicación exhaustiva de la ecología política del PCN).

## 2.2. *Ontologías relacionales: perspectivas territoriales, más allá de ‘la cultura’*

Sintetizando alguno de los puntos centrales de trabajos anteriores (Blaser *et al.*, 2009; de la Cadena, 2010; Blaser, 2010; Escobar, 2012b), resaltamos dos aspectos claves de muchas ontologías relacionales: el territorio como condición de posibilidad, y las diversas lógicas comunales que con frecuencia las subyacen, aunque solo discutiremos el primero en este texto por razones de espacio. En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres. Pero no sólo es eso, sino también es el espacio-tiempo de interrelación con el mundo natural que circunda y es parte constitutivo de él. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de los hombres y mujeres, como para la reproducción del resto de los otros mundos que circundan al mundo humano. Dentro de muchos mundos indígenas y en algunas comunidades afrodescendientes de América Latina, esos espacios materiales se manifiestan como montañas o lagos, que *se entiende tienen vida o son espacios animados*.

El territorio se concibe como más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para poder captar ese algo más, el atender a las diferencias ontológicas es crucial. Cuando se está hablando de la montaña, o una laguna o río, como ancestro o como entidad viva, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir desde animales a



montañas y pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos). Consecuentemente, el terreno de la política se abre a los no-humanos. ¿Qué impacto tiene sobre la concepción moderna de la política cuando esta no queda restringida a los humanos? (de la Cadena, 2010, en imprenta).

La forma en que los humanos y los no-humanos manejan sus relaciones sociales y su comunicación en un determinado territorio varía, pero en cada caso la participación de no-humanos es un aspecto (relativamente) ‘normal’ de la política relacional. Esto no es así en la política moderna basada en la noción de representación que prevalece en cierto tipo de modernidad, donde la oposición a un proyecto minero en términos de ‘el cerro es un ser sensible (*sentient being*) y por esto no se lo puede destruir’, solo puede ser aceptada como una demanda ‘cultural’ en términos de ‘creencias’, pero no como un enunciado válido sobre la realidad. Es posible que se dé alguna consideración a estas ‘creencias’, pero lo que cuenta en última instancia es la ‘realidad’ (verdadera), y esta solo nos la da la ciencia (o cuando menos el sentido común moderno que nos dice que el cerro es una formación rocosa inerte y nada más). Al proceder de esta manera, como veremos en la última sección, estamos ignorando la naturaleza ontológica del conflicto en cuestión.

La premisa de que en última instancia todos vivimos dentro de una misma realidad –un mundo que se considera constituido por Un Solo Mundo (Law, 2011), y no por muchos mundos, como nos lo sugieren tanto los zapatistas como los filósofos de la multiplicidad y la diferencia y los investigadores de los estudios sociales de la ciencia– excluye la posibilidad de ontologías múltiples, ya que se asume que las diferencias son entre diversas ‘perspectivas’ de una sola realidad ‘objetiva’. ¿Pero qué pasa si cuestionamos esta premisa fundacional del occidente racional moderno? Para Blaser (2010; 2013), este cuestionamiento crea la posibilidad de todo un campo de ontología política como única salida para evitar ser capturados en la trampa epistémica de la visión dominante de la modernidad. La ontología política, como vimos, toma como punto de partida la existencia de múltiples mundos los cuales, aunque entreverados, no pueden ser completamente reducidos los unos a los otros (por ejemplo, no pueden ser explicados por ninguna

‘ciencia universal’ como perspectivas diferentes sobre Un Mismo Mundo). Cada mundo es enactuado por sus prácticas específicas, sin duda en contextos de poder tanto a su interior como con respecto a otros mundos. Estos mundos constituyen un pluriverso, es decir, un conjunto de mundos en *conexión parcial* los unos con los otros, y todos enactuándose y desenvolviéndose sin cesar. Como lo demuestra la perseverancia de mundos relacionales, siempre hay algo en todos estos mundos que ‘excede’ la influencia de lo moderno; este ‘exceso’ que resiste definición y reducción a lo moderno es también un fundamento importante de la ontología política y de la práctica política ontológica (de la Cadena, en imprenta).

La ontología política es entonces el análisis de mundos y de los procesos por medio de los cuales se constituyen como tales; esto aplica, obviamente, a la modernidad misma. La ontología política resitúa al mundo moderno como *un* mundo entre muchos otros mundos. Esta es una tarea teóricopolítica fundamental que se está abordando desde las academias críticas y desde ciertos movimientos sociales. Desde estas perspectivas, no solo no puede haber un Mundo Único (un universo), sino que no puede haber un solo principio o conjunto de principios al cual puedan referirse todos estos mundos; como sabemos, usualmente estos principios son los de la tradición liberal y secular europea. Si bien todos los mundos del planeta viven bajo la sombra de la expansión del liberalismo como sistema político y cultural capitalista y secular –con sus principios de democracia, mercados, individuos, orden, y racionalidad, a ser impuestos por la fuerza a otras sociedades si es necesario, como intenta hacerlo Estados Unidos con frecuencia– no pueden ser explicados en su integridad en términos de estos principios. Haciendo eco a la sociología de las ausencias y las emergencias propuesta por Boaventura de Sousa Santos (2007), la ontología política busca visibilizar las múltiples formas de ‘mundificar’ la vida, mientras que la práctica política ontológica contribuye a defender activamente estos mundos en sus propios términos. Como apunta Blaser (2013), estos mundos que albergan formas de diferencia radical continúan existiendo en frente de nuestras narices; el hecho de que con frecuencia involucren prácticas modernas y el uso de la ciencia y la tecnología (como el internet, por

supuesto) no los invalida como mundos diferentes a lo que llamamos modernidad.

Quisiera sugerir las siguientes posibilidades de lectura de las dinámicas territoriales como conclusión provisional, para la discusión:

1. Muchos de los movimientos étnico-territoriales en América Latina son espacios vitales de producción de conocimiento y de estrategias sobre las identidades y la vida. Constituyen una propuesta de avanzada frente a la crisis social y ecológica de los territorios.

2. El ‘territorio’ es el espacio –biofísico y epistémico al mismo tiempo– donde la vida se enactúa de acuerdo a una ontología particular, donde la vida se hace ‘mundo’. En las ontologías relacionales, humanos y no-humanos (lo orgánico, lo no-orgánico, y lo sobrenatural o espiritual) forman parte integral de estos mundos en sus múltiples interrelaciones.

3. Para algunos movimientos étnico-territoriales, la autonomía surge como concepto clave de su práctica política ontológica. La autonomía se refiere a la creación de las condiciones que permitan cambiar las normas de un mundo desde adentro. Puede incorporar la defensa de algunas prácticas de larga data, la transformación de otras, y la invención de nuevas prácticas. Como nos lo recuerdan los zapatistas, la autonomía implica la condición de ser comunal: “nuestro método de gobierno autónomo [...] proviene de varios siglos de resistencia autónoma, así como de la propia experiencia zapatista. Es el autogobierno de las comunidades” (Sexta Declaración, 2005). Cuando el PCN habla de articular el proyecto de vida (ontológico) de las comunidades con el proyecto político del movimiento, está desarrollando una práctica política ontológica.

4. Repensar el ‘desarrollo’ y ‘la economía’ surgen como tareas importantes para la ontología política, especialmente en el contexto del avance de formas de entender el individuo, la economía, y lo real que cada vez erosionan más el sistema de interrelaciones que hacen posibles los mundos relacionales. Las múltiples búsquedas por alternativas *al* desarrollo y ‘otras economías’ pueden de esta manera ser vistas como ingredientes cruciales para una ontología política de los territorios.

Otro enunciado posible de estas metas es que fomenten formas no-capitalistas y no liberales de organizar los entramados humano-naturales.

5. Los territorios no son estáticos, como tampoco lo son los mundos, y nunca lo han sido. Al proponer que los territorios de las comunidades negras, “constituyen una red compleja de relaciones en las cuales se desarrolla una propuesta político-organizativa que busca contribuir a la conservación de la vida, la consolidación de la democracia a partir del derecho a la diferencia, y la construcción alternativa de sociedad” (PCN e Investigadores, 2007, p. 48), este movimiento no solamente está demostrando claridad conceptual y política con respecto a las coyunturas actuales; está proporcionando un marco para las relaciones entre mundos –una propuesta para la interculturalidad. Sectores del estado, gracias a la presión de los movimientos, intentan reconocer la negociación inter-mundos como una posibilidad históricamente viable.

6. En términos generales, los mundos se entreveran los unos con los otros, se coproducen y afectan, todo esto sobre la base de conexiones parciales que no los agota en su inter-relación. De aquí surge una de las preguntas más cruciales de la ontología política: *Cómo diseñar encuentros a través de la diferencia ontológica*, es decir, *encuentros entre mundos* (ej., Law, 2011, Blaser, 2010, de la Cadena, en imprenta)? El contexto para ello no es nada fácil, siempre y cuando prima una concepción de la globalización como universalización de la modernidad. Pero si la interpretación que hemos presentado en este texto tiene alguna validez, se abre la posibilidad histórica de otro gran proyecto: *la globalidad como estrategia para preservar y fomentar el pluriverso* (Blaser, 2010). A esta estrategia la llamamos la activación política de la relacionalidad (Blaser *et al.*, 2009).

### ***3. A manera de conclusión: ocupaciones, perseverancias, transiciones***

Es poco sabido internacionalmente que Colombia ocupa el primer lugar a nivel mundial en el desplazamiento forzoso, con más de 5 millones de desplazados

internos; un número desproporcionado de ellos son afrodescendientes. El desplazamiento se ha agudizado con megaproyectos de desarrollo y las actividades extractivistas, incluyendo la minería y los agrocombustibles como la palma africana. La situación de la palma ha sido bien estudiada por misiones internacionales, en uno de cuyos reportes se lee que “la misión determinó que el impacto más preocupante de la expansión palmera es la pérdida de autodeterminación territorial por parte de las comunidades” (Misión Internacional, 2009, p. 4). En muchas zonas, “las empresas palmicultores han llevado a cabo un proceso de desterritorialización, invadiendo los territorios de las comunidades o en algunas casos rodeándolas y confinándolas” (p. 7), práctica esta llamada ‘emplazamiento’ por las organizaciones. Algo similar ha ocurrido con la caña de azúcar en algunas regiones como el Norte del Caca, y amenaza con ocurrir con la minería (caso La Toma). Los medios utilizados para la expansión ilícita de las operaciones extractivas van desde la intimidación hasta las amenazadas y los asesinatos, pasando por la cooptación de líderes locales y el reemplazo de gente local por trabajadores de otras regiones. Los efectos son devastadores para las comunidades y ecosistemas locales. Así, el bosque tropical diverso que existe en relación con comunidades, ríos, esteros y manglares es destruido para dar paso a la monotonía de la plantación moderna, a cuyo servicio se subordina el entramado relacional de humanos y no-humanos, cuya base ontológica se va erosionando.

Proponemos que los derechos de los pueblos indígenas, afrodescendientes, y campesinos a sus territorios

pueden ser vistos en términos de tres procesos entrelazados: *ocupaciones*, *perseverancias*, y *transiciones*. Aunque la ‘ocupación’ de territorios colectivos usualmente involucra aspectos armados, territoriales, tecnológicos, culturales, y ecológicos, su dimensión más importante es la *ontológica*. Las ‘perseverancias’, de igual manera, involucran resistencias, oposición, defensa, y afirmación, aunque con frecuencia pueden ser descritas de forma más radical como ontológicas. En este marco, lo que ‘ocupa’ es el proyecto moderno de Un Mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo; lo que persevera es la afirmación de una multiplicidad de mundos. Al interrumpir el proyecto globalizador capitalista neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades indígenas, afrodescendientes, y campesinas, como hemos intentado demostrar, pueden ser vistas como efectuando *luchas ontológicas*. Dichas luchas pueden ser interpretadas como contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia el pluriverso. Estas transiciones son necesarias para enfrentar las múltiples crisis ecológicas y sociales producidas por la ontología Un Mundista y sus concomitantes narrativas, prácticas, y enacciones.

Hace ya casi dos décadas las organizaciones étnico-territoriales de comunidades afrodescendientes declararon a sus comunidades como *territorios de vida, alegría, esperanza y libertad*. Desde entonces se invoca y se refrenda este acuerdo en muchas reuniones, declaraciones, reportes y denuncias. Esta es una buena fórmula para las transiciones al pluriverso.

## Referencias

Acosta, A. El buen vivir en la senda del pos-desarrollo. En: Massuh, G. (Ed.). *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Mardulce, 2012. p. 283-305.

Blaser, M. *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press, 2010.

Blaser, M. Ontological; Conflicts and the Stories of People In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568, 2013.

Blaser, M.; de la Cadena, M.; Escobar, A. Convocatoria a la conferencia *Política más allá de “la Política”*. 2009. (Propuesta para conferencia, sin publicar)

Comisión Intereclesial de Justicia y Paz. *Colombia: Banacol. A company Implicated in Paramilitarism and Land Grabbing in Curvaradó and Jiguamiandó*. Amsterdam: FDCL/TNI, 2012.

de la Cadena, M. *When Worlds Meet: Making Excess Fit in the Andes*. Durham: Duke University Press, en imprenta.

- de la Cadena, M. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370, 2010.
- Escobar, A. *Territorios de diferencia*. Lugar, movimiento, vida, redes. Popayán: Envión, 2010.
- Escobar, A. *La invención del desarrollo*. 2. ed. Prefacio a la Segunda Edición. Popayán: Universidad del Cauca, 2012a.
- Escobar, A. Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. *Revista Walekeru*, 2, 2012b. En: <<http://edu-library.com/es/walekeru>>.
- Esteve, G. Celebration of Zapatismo. *Humboldt Journal of Social Relations*, 29(1), 127-167, 2005.
- Grueso, L. *Territorios de vida, alegría y libertad*: Una opción cultural frente al conflicto en el Territorio-Región del Pacífico colombiano. Cali: PCN, 2003.
- Gudynas, E. Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. En: Farah, I.; Wanderley, F. (Coord.). *El desarrollo en cuestión*. Reflexiones desde América Latina. La Paz, Bolivia: CIDES UMSA, 2011. p. 379-410. Disponible en: <<http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasExtractivismoTransicionesCides11.pdf>>.
- Gudynas, E. Hay vida después del extractivismo. Alternativas a la sobreexplotación de los recursos naturales. En: *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú/Informe OXFAM Perú 2012/2012*. Lima: Oxfam, 2012. p. 45-53.
- Gudynas, E.; Acosta, A. 2011. La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Venezuela 16(53), 71-83, 2011. Disponible en: <<http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasAcostaCriticaDesarrolloBVivirUtopia11.pdf>>.
- Law, J. *What's Wrong with a One-World World*. Presented to the Center for the Humanities, Wesleyan University, September 19, 2011. Published by *heterogeneities* on September 25. Disponible en: <[www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf](http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf)>.
- Misión Internacional para la verificación del impacto de los agrocombustibles en 5 zonas afectadas por los monocultivos de palma aceitera y caña de azúcar en Colombia. *Impactos sobre los territorios, los derechos, la soberanía alimentaria y el medio ambiente*. Reporte de la Misión, 2009.
- Oslender, U. *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano*: hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales. Bogotá: ICANH, 2008.
- PCN - Proceso de Comunidades Negras. *Fortalecimiento de las dinámicas organizativas del PCN en el Pacífico sur colombiano, en torno al ejercicio de los derechos étnicos y territoriales*. Proyecto PCN-Solsticio, Segundo informe técnico trimestral. Buenaventura: PCN, 2000.
- PCN - Proceso de Comunidades Negras. *Construyendo Buen Vivir en las Comunidades Negras del río Yurumanguí y en Pilamo, Cauca*. Cali: PCN-Solsticio, c.2004.
- PCN - Proceso de Comunidades Negras. *La paz desde la perspectiva del Proceso de Comunidades Negras*. Primer borrador. Bogotá: PCN, 2012.
- PCN e Investigadores Académicos. *Territorio y conflicto desde la perspectiva del Proceso de Comunidades Negra de Colombia*. Reporte del Proyecto PCN-LASA Otros Saberes. Cali: PCN, 2007.
- Porto-Gonçalves, C. W. Da Geografia às geografias. Um mundo em busca de novas territorialidades. En: Ceceña, A.; Sader, E. (Comps.). *La guerra infinita*: hegemonía y terror mundial. Buenos Aires: CLACSO, 2002. p. 217-256.
- Santos, B. *The Rise of the Global Left*. The World Social Forum and Beyond. London: Zed Books, 2007.